In welchem Verhältnisse stehen die Reden der fünf ersten im Symposion auftretenden Redner zu der des Sokrates und insbesondere zu der Lobrede des Alkibiades?

Das hohe Interesse, das die Lectüre von Platons Symposion in jedem Leser erweckt, ist die Quelle dieser Abhandlung, die vor einigen Jahren von mir verfasst keineswegs den Zweck hat, Neues und Selbsterdachtes zu bieten, sondern in schlichter anspruchsloser Form einen kleinen Beitrag zum Verständnis dieses Musterwerkes liefern soll. Wenn manche der neuesten Forschungen auf diesem Gebiete wenig oder gar nicht berücksichtigt erscheint, und vielleicht der Mangel an absoluter Correctheit Anstoss erregen sollte, so möge die Entfernung von den Centren der Gelehrtenwelt und die vielseitige Beschäftigung eines Mittelschullehrers des Verfassers guten Willen entschuldigen. Schon das Bewusstsein „in magnis voluisse sat est" ist hiebei ein Lohn, der reichlich lohnet.

Soll der Gegenstand der Aufgabe nämlich das Verhältnis der Rede des Sokrates zu den Reden der fünf Vorredner und insbesondere das Verhältnis der Lobrede des Alkibiades auf seinen Lehrer Sokrates zu den vorangegangenen Reden richtig erfasst werden, so muss vor allem klar sein, wie sich diese beiden letzten Reden als Theil zum Ganzen des Dialogs und dem platonischen Vorstellungskreise verhalten. Zu diesem Zwecke ist

der Inhalt des Symposion mit Hilfe der erforderlichen hermeneutischen Mittel zu erwägen, um dadurch die Tendenz des Gespräches und die ihr angemessene Gliederung seiner Einzeltheile ersichtlich zu machen. Hierbei verlangt die Untersuchung soviel Unbefangenheit, dass weder moderne Lieblingsgedanken in das Werk des Klassikers hineingetragen und hineingedichtet, noch von der Beleuchtung desselben die hauptsächlichsten Kenntnisse der Gegenwart ferngehalten werden. Denn nur so wird einerseits der echt platonische Gedankengang mit möglichster Sicherheit ermittelt, andrerseits in culturgeschichtlicher Beziehung gehörig gewürdigt.

Schon die Überschrift, wie sie von späteren griechischen Schriftstellern erweitert wurde, *περὶ Ἔρωτος, ἠθικός, περὶ ἀγαθοῦ* deutet den Inhalt des platonischen Symposion an. Eros, der personificierte Trieb nach Selbsterhaltung, Genuss und Ergänzung durch Andere, ist es, von dem in dem grössten Theile dieses Werkes (capp. VI — XXIX. incl.) fast ausschliesslich und zwar so die Rede ist, dass dadurch schliesslich seine ethische Bedeutung für den Menschen nach platonischer Auffassung möglichst erschöpfend dargethan wird. Die übrigen Kapitel sind theils einleitend (capp. I— V.), theils das über Eros Gesagte in seiner Anwendung betrachtend gehalten (capp. XXX—XXXIX.).

Dass durch die ganze Schrift Eros, wie eben erwähnt wurde, seinem Wesen nach als das dem Menschen von der Natur eingepflanzte Begehren aufgefasst wird, dafür sprechen vielfache Gründe. Des Sprachgebrauches nicht zu gedenken, demgemäss das Wort wie bei späteren griechischen Schriftstellern in der weiteren Bedeutung Lust, Neigung, Begierde u. dgl., so auch von Homer (in der poëtischen Nebenform *ἔρος*) oft zur Bezeichnung der „Begierde« in weitester Bedeutung gebraucht wird, wie z. B. in dem mehrfach vorkommenden Verse: *αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδήτυος ἐξ ἔρον ἕντο*, sprechen auch Platons Äusserungen an anderen Stellen seiner Schriften für diese Erklärung. Dies verkennt Ritter—um neuere Gewährsmänner vorläufig zu übergehen —in seiner Geschichte der Philosophie (Hamburg, 1830) so wenig, dass er vielmehr Platons Ansicht vom Eros der Lehre vom *θυμός* am verwandtesten findet, wobei ihm

der letztere das in der sterblichen Seele ist, was dem Göttlichen zustrebt (2 Thl. S. 374 u. ff.). Ebenso sieht Zeller im sokratischen Eros „den Trieb, sich durch andere zu ergänzen“[1]).

Ausser Zweifel setzen aber die oberwähnte Bedeutung des Eros im Symposion die Stellen in Sokrates' Rede, welche vorzugsweise Platons Ansicht enthält, wo *ἐπιθυμία* und *ἔρως* als Synonyma hingestellt werden, z. B. p. 200. E. „*ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως.*“ A. 205. „*ταύτην δὲ τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα τοῦτον.*“ 207. A. „*τούτου τοῦ ἔρωτος καὶ τῆς ἐπιθυμίας*“. 208. B. „*αὕτη ἡ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρως*“. Der Stellen in den anderen Reden des Symposion nicht zu gedenken, wo Eros ebenfalls seinem Wesen nach als Begehrungstrieb aufgefasst erscheint. Namentlich hat Eryximachos' Ansicht mit der Schoppenhauerschen Lehre manches gemein. Zu den oberwähnten Stellen aus Sokrates' Lehre wäre noch zu vergleichen p. 205 D.; besonders aber ihres entschiedeneren Schlaglichtes wegen die Definition des Eros p. 206. A.: „*Ἔστιν ἄρα ξυλλήβδην ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί*“.

Die Absicht, die Platon durch diese ausführliche Besprechung der Bedeutung des Eros für die Menschen erreichen wollte, ist, obgleich er sie nirgends ausdrücklich erwähnt, leicht aus dem Verlaufe des Gespräches selbst zu entnehmen. Sie ist nämlich keine andere als die gegenüber den in den verschiedenen Vorstellungskreisen seiner Zeitgenossen gangbaren, zu nicht geringem Theil von der Sophistik durchdrungenen Ansichten über den Eros und gegenüber der unfruchtbaren sophistischen Behandlungsweise solchen Stoffes in einem mustergiltigen sokratisch-dialektischen Gedankengang zu zeigen, dass nur jene Menschen das Wesen des Eros richtig erkennen und ihn am angemessensten ehrend zu höchstem Glück gelangen, welche ihn als das auf bleibendes Wohl gerichtete Begehren auffassen und dieses letztere so gestalten, dass sie es von der Schätzung des sinnlichen Einzelguten und Schönen zur Anstrebung der höchsten ewigen Güter, des unvergänglich Schönen (der Idee des Schönen) stufenweise erheben[2]). Denn das wahre Wesen des Eros sei

[1])Pauly's Realencyklopädie, in dem Artikel „Sokrates“ (6. Bd. S. 1244).
[2]) Zu vergleichen die von Schwanitz in: Observationes in Platonis convi-

aus der Bedürftigkeit und Befriedigungsthätigkeit alles im Gegensatze zu den Göttern Beschränkten abzuleiten und darum nur jener Dienst seiner Natur vollkommen entsprechend, der eben das stete Bedürfen durch ein unaufhörliches, im Schauen des ewigen Schönen (des Schönen an sich, nach platonischer Vorstellung) gebotenes Geniessen befriedigt.

Kunstvoll und bewunderungswert ist der Gang der Erörterung über den Eros, um die oberwähnte Absicht zu erreichen. Sieben Personen nehmen nach einander das Wort, um den Gegenstand von allen Seiten zu beleuchten. Die fünf ersten, Phädros, Pausanias, Eryximachos, Aristophanes und Agathon vertreten in ihren Reden die in den verschiedenen Vorstellungskreisen ihrer Zeit gangbaren Ansichten vom Eros, so dass, wie sogleich nachgewiesen werden wird, Phädros vom Standpunkte der Mythologie, Pausanias ebenso von dem der Politik, Eryximachos im Namen der Wissenschaft und Kunst, Aristophanes als Dichter und geistvoller Vertreter der gewöhnlichen lebensfrohen über die gewichtigsten Fragen mit spielendem Witz und Humor hinwegeilenden Genussmenschen, Agathon in der Weise der Sophistik die Bedeutung des Eros darzuthun sich bemüht. In fein berechneter Stufenfolge wird dabei von der ursprünglichen und einfacheren Auffassung zu der mehr distinguirenden entwickelteren und späteren fortgeschritten. Dass Platon selbst bei dieser Stufenfolge und allseitigen Beleuchtung des Gegenstandes bewusstvoll vorgegangen sei, zeigen die Übergangsfrasen in den Einleitungen der einzelnen Reden, z. B. in Pausanias' Rede p. 180. c „*οὐ καλῶς μοι δοκεῖ, ὦ Φαῖδρε, προβεβλῆσθαι ἡμῖν ὁ λόγος*“ und p. 180. D. „*ἐγὼ οὖν πειράσομαι τοῦτο ἐπανορθώσασθαι* “; ferner am Eingang der Rede des Eryximachos: »*Δοκεῖ μοι, ἐπειδὴ Παυσανίας ὁρμήσας ἐπὶ τὸν λόγον καλῶς οὐχ ἱκανῶς ἀπετέλεσε, δεῖν ἐμὲ πειρᾶσθαι τέλος ἐπιθεῖναι τῷ λόγῳ.*" 186. A; ferner am Schlusse der Rede des Eryximachos als Übergang zu der des Aristophanes: »*εἴ τι ἐξέλιπον, σὸν ἔργον, ὦ Ἀριστόφανες, ἀναπληρῶσαι.*“ 188. E, und am Eingang der Rede des Agathon 194. E.: *Δοκοῦ*-

vium (Programm in Eisenach 1842.) angeführten Urtheile Wolffs, Schleiermachers, Rückerts; am besten jedoch trotz seiner Kürze das von Zeller in Paulys Realencyklopädie 5. Bd. S. 1693 unten Angegebene.

σι γάρ μοι πάντες οἱ πρόσθεν εἰρηκότες οὐ τόν θεόν ἐγκωμιάζειν“ κ. τ. λ. [1]).

Nachdem dermassen die absichtlich so gewordene Reihenfolge der ersten fünf Reden deutlich geworden ist, lässt sich schon im Voraus vermuthen, dass diese fünf Reden zusammengenommen in einem wohlberechneten Verhältnis zu der sechsten nämlich der Rede des Sokrates stehen. Und in der That wird diese Vermuthung durch die Art des Überganges zu dieser letzteren Rede und durch die Vergleichung ihres Inhaltes mit dem der fünf vorangehenden zur vollsten Gewissheit erhoben Schon im Übergang zu ihr wird nämlich deutlich in den Worten des Sokrates p. 198 E. und p. 199. A. B zu verstehen gegeben, dass nach Platons Auffassung die vorhergehenden Lobreden auf den Eros nur den herrschenden gewöhnlichen Meinungen und Auffassungsweisen entsprechen; die Rede des Sokrates dagegen die Bestimmung habe, das Wahre an der Sache schlicht und einfach darzulegen, der *δόξα* die *ἐπιστήμη* gegenüberzustellen. Die erstere Ansicht liegt klar ausgesprochen in den Worten p. 198 E *„προυρρήθη γάρ* (*ὡς ἔοικεν*, der Urbanität wegen beigesetzt, um das Herbe des Urtheils zu mildern.), *ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τόν ἔρωτα ἐγκωμιάζειν δόξει* (der gangbaren Meinung entspreche.), *οὐ ὅπως ἐγκωμιάσεται, διὰ ταῦτα δὴ πάντα λόγον κινοῦντες ἀνατίθετε τῷ Ἔρωτι, ὅπως ἂν φαίνηται ὡς κάλλιστος καὶ ἄριστος, δῆλον ὅτι τοῖς μὴ γιγνώσκουσιν — οὐ γάρ που τοῖς γε εἰδόσι . . . . .“* [2]). Von der Richtung seiner eigenen Rede sagt aber Sokrates weiter p. 199. A. B.: *„οὐκ ἐγκωμιάζω τοῦτον τόν τρόπον οὐ μέντοι, ἀλλά τά γε ἀληθῆ ἐθέλω εἰπεῖν κατ᾽ἐμαυτόν.“* Dieses Ziel wird denn auch in der Rede des Sokrates angestrebt und die folgende Vergleichung des Inhaltes derselben mit dem der fünf vorhergehenden Reden setzt es ausser Zweifel, dass sich diese letzteren zu der des Sokrates verhalten, wie die anderweitig zu Platons Zeit gangbaren Richtungen über den Eros zu denken und zu sprechen zu der

---

[1]) Vgl. hierüber A. Hug. Platons Sympos. Leipzig. 1876. Einleitung S. XLI—L. —

[2]) Vgl. die Bemerkung Wolffs und A. Hug's zu dieser Stelle.

Methode und den Resultaten der sokratisch-platonischen Philosophie[1]).

Phädros vertritt, wie schon oben kurz bemerkt wurde, in seiner Rede den Vorstellungskreis der Mythologie und die ältere eleatische Philosophie, welche namentlich die Mythe vom Eros durch Nachdenken umstaltete. Dies erhellt abgesehen von seiner Charakterisierung in dem nach ihm benannten Dialog bei Gelegenheit, wie die den Boreas und die Oreithyia betreffende Mythe (Plat. Phädros cap. III. gegen Ende und cap. IV) erwähnt wird, nicht nur aus dem Inhalt seiner Rede, sondern auch aus folgenden Stellen des Symposion selbst: p. 177. A —D., wo Phädros als „πατὴρ τοῦ λόγου“ aus religiösen Rücksichten erscheint; ferner p. 185 C, wo Pausanias, p. 177. E. am Ende wo Agathon geradezu ihre Reden als Opfergaben an Eros dem Phädros anbieten[2]). Der Inhalt der Rede selbst umfasst nur mythologische Ansichten. Phädros sieht im Eros (als der religiösgläubigen Personification den organischen Bildungstrieb der Natur[3])) den πρεσβύτατος θεός nach Hesiod, dessen Theogonie als aus Priester-Liedern und Traditionen entstanden unstreitig auch für die Zeitgenossen Platons eine wichtige Quelle des Götterglaubens und Götterdienstes war, Parmenides, der die mehr theologisch gehaltene Lehre des Xenophanes abstracter und consequenter durchführte, und Akusileos, der die Gedichte Hesiods in Prosa umgesetzt hat; er ist den Menschen Urheber der grössten Güter, indem er durch die (irdisch-sinnliche) Liebe die Menschen vorzugsweise zur in der Treue bewährten ἀνδρεία führt, welche Tugend von den Göttern nach dem Grad der Uneigennützigkeit und Muthfülle geliebt und belohnt wird, wie z. B. Alkestis mehr als Orpheus, Achill mehr als Alkestis. Diese altüberlieferten einfachen mythologischen ohne Zusätze wissenschaftlicher Art vorgebrachten Ansichten des Phädros über den Eros werden nun in der Rede des Sokrates theils widerlegt, theils

[1]) Zu vergleichen Zeller in Pauly's Realencyklopädie unter dem Artikel „Platon“. —

[2]) Zu vergleichen 199. B. Ende und C. Anfang; p. 212. C. init. —

[3]) Die Ansicht K. Fr. Herrmanns. —

zu einem höheren Standpunkte erhoben und darnach beleuchtet. So wird p. 202. C. und 203 E. gegen Phädros dem Eros als dem natürlichen Genusstrieb die Göttlichkeit abgesprochen, nur die dämonische Natur als einem Vermittler zwischen Menschen und Göttern zugestanden und durch eine sinnvoll allegorische Genealogie erläutert, derzufolge er als Sprössling der Penia und des Poros, der Bedürftigkeit und Befriedigungsthätigkeit alles endlichen Lebens erscheint. Gegen die von Phädros angeführten Autoritäten wird in der fein berechneten, das Vorurtheil der Zeitgenossen schonenden Einführung der Diotima, ohne Zweifel bildlich der Vernunft des Menschen das Entscheidungsrecht über diese Fragen zugewiesen. Phädros' Ansicht von der That der Alkestis und des Achill wird ein höherer Standpunkt der Beurtheilung gegenübergestellt, indem p. 208. D. gezeigt wird, dass nur aus dem Streben nach unsterblichem Tugendruhme ihr Opfertod abzuleiten. weil nur aus diesem zu erklären ist.

Pausanias, der schon als Schüler des in seiner Jugend politisch thätigen Prodikos und so mittelbar auch des Protogoras der Politik zugewandt erscheint, und den nicht nur der Inhalt sondern auch die äussere Form seiner Rede -- der oftmalige Gebrauch des Audruckes *νόμος*, *νομίμως*, *ἐνομίσθη*, *ἐτέθη* u. a.— geht einen Schritt weiter als Phädros und unterscheidet analog der Beschaffenheit jeder Handlung, die an sich weder gut noch böse, nur in ihrem Wie, dem Verhältnis zu dem Staatsgesetz und zur Sitte, einen doppelten Eros, wie auch die Aphrodite eine doppelte sei. Der gemeine (*πάνδημος*) sei in gleicher Weise Weibern und Knaben um der Sinnenlust willen zugewendet, Mittel jeder Art zur Erreichung seines Zweckes verwendend. Der edlere (*οὐράνιος*) gelte ausschliesslich dem mannbaren oder männlichen Geschlechte und bringe keineswegs, obwohl die Knabenliebe wegen ihrer nicht seltenen Erfolglosigkeit in Betreff der späteren Charakterbildung politisch unzulässig sei, geradezu Schande. Es komme auf Zucht und Sitte an. In Athen und Lacedämon sei sie mit Vorbehalt, in Elis und Böotien ohne einen solchen gestattet. In Ionien und an vielen anderen Orten, wo Ausländer herrschen, gelte sie für schändlich, weil sie der Tyrannis als Erzeugerin grossherziger Gesinnungen und gewal-

tiger Freund- und Genossenschaften nicht zuträglich sei, wie aus dem Beispiel des Harmodios und Aristogiton erhelle. Gerade darum sei aber diese Art Eros politisch wichtig und in gesetzlichen Schranken, insofern sie zur beiderseitigen Veredlung beitrage, zu fördern, wie dies auch wirklich Athens Gesetz und Sitte thun. Diese einseitige noch ziemlich am Sinnlichen haftende sophistische Darstellung tritt insbesondere darin zu Tage, dass Pausanias' Rede mit der sittlich klingenden Unterscheidung zwischen dem ἔρως πάνδημος und οὐράνιος beginnt, schliesslich aber in eitel Anrathen der verfeinerten sinnlichen Liebe verläuft. Auf diese Weise versteht es Pausanias geradezu die Begriffe zu verkehren und in Wirklichkeit den sophistischen Grundsatz: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν auszuführen[1]). Diese Darstellung nun der politischen Bedeutung des Eros von Seiten Pausanias' sowie seine Unterscheidung in den ὑράνιος und πάνδημος wird in Sokrates' Rede auf eine treffende Weise berichtigt und von einem anderen und viel höheren Standpunkte beleuchtet. Die Berichtigung geschieht dadurch, dass p. 202. B. nachgewiesen wird, Eros sei an sich weder gut noch böse, und 205 B. — E. gezeigt wird, man gebrauche gewöhnlich analog dem Worte ποίησις, in zu engem Sinne das Wort ἔρως, beschränke es auf den Geschlechtstrieb, da doch ἔρως eigentlich alles auf Wohl und Glück gerichtete Begehren umfasse. Die gründlichere Darlegung der politischen Wichtigkeit dieses Triebes hingegen erfolgt damit, dass im weiteren Verlaufe der Rede des Sokrates gezeigt wird, wie derselbe bei einer zweckmässigen Entwickelung seines auf bleibendes Wohl gerichteten Wesens zur φρόνησις und den übrigen Tugenden, namentlich der σωφροσύνη und δικαιοσύνη führe, welcher es besonders um die zweckmässige Verwaltung der Staate und Hauswesen zu thun ist (p. 209. A). Aus einer derartigen geistigen Zeugung seien die Gesetzgebungen Lykurgs und Solons, der Hort und Ruhm Griechenlands, hervorgegangen. —

Eryximachos (p. 186 A —188 E), Arzt wie sein Vater, Schü-

---

[1]) Vgl. Rettig, index lectt. Bernens. 1864. p. 11. u. A. Hug. a. a. O p. XLIV —

ler des gewandten Polyhistors[1]) Hippias aus Elea, beleuchtet den Eros, wie gesagt, vom Standpunkte der Wissenschaft und Kunst. Die Weltansicht der ionischen Philosophie ist es vorzugsweise, der er als intelligenter Arzt ergeben ist. Die Unterscheidung eines doppelten Eros, wie sie Pausanias vorbrachte, lässt er keineswegs fallen, sondern erweitert hiefür den Gesichtskreis, indem er das Walten des Eros von den menschlichen Seelen auch auf den Leib und die übrige Natur, Thiere, Pflanzen und Elemente ausdehnt. Im menschlichen Körper zeigt sich der doppelte Eros, je nachdem jener gesund oder krank ist, und zwar im ersteren Falle in Begehrungen, welche dem Körper zuträglich und gesund, im letzteren in solchen, die krankhaft und schädlich sind. Wer nun dem, was da gesund ist, willfahrt und dem Krankhaften entgegen tritt, ist ein guter Arzt. Denn darin besteht die Heilkunst, wie sie Asklepios aufgebracht, den guten Eros dieser Art vom schlimmen (das Zuträgliche vom Krankhaften) zu unterscheiden jenen gegen diesen umzutauschen oder neu beizubringen, und die im Organismus vorkommenden Gegensätze in Einklang zu setzen. So waltet der Eros in der Heilkunst. Ebenso auch in der Gymnastik und Agricultur, in der Musik, wo der Eros das Unterschiedliche des Tiefen und Hohen (der Töne), im Rhythmus, wo er das Langsame mit dem Schnellen zur Harmonie vereinigt. Ein doppelter Eros sei zwar in diesen Künsten, wenn man sie an und für sich betrachtet, nicht zu finden, wohl aber insoferne sie im Verhältnis zu den Menschen zur Anwendung kommen, in der Composition (*μελοποιία*) und im Vortrag (*παιδεία*). Denn wer dem guten Geschmak da huldigt, der beachtet so den edleren Eros der Muse Urania, wer dem niedrigen aber, der den gemeinen der Polymnia. Auch in den klimatischen Erscheinungen der Jahreszeiten zeigt sich's, dass der gute Eros durch die harmonische und zuträgliche Mischung des Gegensätzlichen zur Fruchtbarkeit, der schlimme aber durch das Gegentheil zur Unfruchtbarkeit, zu Reif, Hagel u. dgl. führe. Selbst die Opfer und die Mantik haben es mit der Förderung des guten Eros zu thun, da seine

[1]) Platon, Hipp. maj. p. 285. C. — Protag. p. 315 C. Hipp. min. p. 363. B. —

Nichtachtung allerhand Gottlosigkeit zur Folge habe Kurz der zweifache Eros umfasst in seiner Allgewalt die Welt, der edle aber ist mächtiger und die Quelle aller Glückseligkeit und der Freundschaft der Menschen unter einander und mit den Göttern[1]).

So geistreich diese Auffassung des Eros mit ihrer Verallgemeinerung seiner Wirksamkeit und mit ihren gekünstelten Voraussetzungen und Folgerungen auf den ersten Blick scheinen möchte, so wird sie doch durch die tiefsinnig einfache und ethisch um so viel bedeutsamere Grundansicht Platons vom Wesen des Eros, wie sie in der Rede des Sokrates entwickelt wird, beseitigt und bei weitem übertroffen. Gegen die von Eryximachos nach Pausanias' Vorgang mit aufgenommene Unterscheidung eines doppelten Eros wird, wie schon bemerkt wurde, Eros als Einer (p. 202 B.), der weder gut noch böse, weder weise noch unwissend, weder unsterblich noch sterblich ist, festgehalten und seine scheinbare Doppelnatur in der Allegorie seiner Abstammung von der Penia und von Poros (p. 202.) daraus erklärt, dass er als Begehrungstrieb einerseits den Stempel der Bedürftigkeit anderseits den der rastlosen Thatkraft an sich trage. Wohl ist er als Selbsterhaltungstrieb durch die ganze Natur verbreitet, wird aber vorzugsweise in Menschen und Thieren als solcher durch den „Stoffwechsel“ und die „Zeugung“ (p. 207 D.) offenbar und für die Wissenschaft und Kunst dadurch bedeutend, dass er in Folge seiner Richtung auf bleibendes Wohl den Menschen bei zweckmässiger Entwickelung stufenweise zur thätigen Anstrebung und Zeugung des Schönen, der Kunst und Wissenschaft führt (p. 201. C D.).

Von Eryximachos zur Ausfüllung der in seiner Rede etwa vorgekommenen Lücken aufgefordert, verspricht Aristophanes, (189 C.—193 D.) von einem ganz anderen Standpunkt („*ἄλλῃ γέ πῃ ἐν νῷ ἔχω λέγειν, ᾗ ᾗ σύ τε καὶ Παυσανίας εἰπέτην*, p. 189. C.) als jener und Pausanias den Eros zu besprechen. So lässt ihn denn

1) Viel zu wenig Beachtung wird von den meisten Herausgebern von Plat Symposion dieser geistreichen Rede des Eryximachos geschenkt, vgl. z. B die etwas oberflächliche Darstellung bei A. Hug a. a O. S. XLV. —

Platon als hochbegabten Dichter[1]) und Repräsentanten der eudämonistisch gesinnten, attischen Lebemänner seiner Zeit auftreten, die mit schöngeistigem Flitterwerk die wichtigsten Aufgaben des Denkens behandeln. Freilich lässt Platon auf eine geniale, des grossen Dichters würdige Weise hinter dem launigen Phantasiegebide einen gediegeneren Kern durchscheinen; dies ändert aber nichts an der Bedeutung des Standpunktes dieser Rede für die Lösung der Frage über das Wesen des Eros. Dass dieser Standpunkt gegen Hommels[2]) Ansicht und mehr richtig angegeben wurde, dafür sprechen nebst dem Inhalt der Rede folgende Gründe.

Wie Aristophanes des tieferen Blickes entbehrend die sokratische Philosophie verkannte, davon geben seine „Wolken" ein hinreichendes Zeugnis. Der Dichter der „Acharner" des „Friedens" und der „Lysistrate" liebte auch den Frieden und seine Genüsse. Im platonischen Symposion selbst erscheint p. 176 B. Aristophanes als Freund des Vieltrinkens in seinen Worten „τοῦτο μέντοι εὖ λέγεις, ὦ Πανσανία, τῷ παντὶ τρόπῳ παρασκευάζεσθαι ῥαστώνην τινὰ τῆς πόσεως καὶ γὰρ αὐτός εἰμι τῶν χθὲς βεβαπτισμένων". Und aus dem Context erhellt, dass er unter die p. 176. C genannten „δυνατώτατοι πίνειν" zu rechnen sei. P. 177. wird Aristophanes als einer derjenigen. die den Lobreden auf Eros nicht abhold sein dürften, mit einem solchen Nachdruck (οὐδὲ μὴν Ἀριστοφάνης) angeführt, dass die unmittelbar darauf folgenden den Grund dieser Voraussetzung angebenden Worte „ᾧ περὶ Διόνυσον καὶ Ἀφροδίτην πᾶσα ἡ διατριβή" trotz der ausweichenden Interpretation Rückerts[3]) und Hommels keinen Zweifel über ihren wahren Sinn übrig lassen, Aristophanes werde hier, wie schon Wolff vermuthete und von Hug bestätigt

---

[1]) Dass unser Aristophanes wirklich der berühmte komische Dichter sei, erhellt unter anderem unzweifelhaft aus der p. 221. B. vorkommenden Anspielung aus Aristophanes' Wolken, V. 362.

[2]) Platonis convivium recensuit, illustravit A. Hommel. Lipsiae 1834. Fleischer. S. XXXIII. u. ff, —

[3]) Rückert L. J. Plat Convivium recensuit, illustravit. Lipsiae 1829. Wöller. —

wird, für einen entschiedenen. wenn auch sehr geistreichen Genussmenschen erklärt. Selbst der Schlucken (vgl p 185. C.), der ihn, wie die Reihe an ihn kommt, befällt, bildet wohl kein ganz unabsichtliches Intermezzo und dürfte nicht so, wie Hommel meint, um Pausanias' Rede zu verspotten, als vielmehr um die πλημμοσύνη des Aristophanes vermuthen zu lassen, eingeflochten sein. Von Alkibiades wird p. 213. C. Aristophanes geradezu zu den Witzbolden und Spassmachern (γελοίοις) gerechnet, die dem Sokrates nicht genehm seien; wie andrerseits auch (p. 212. C.) Aristophanes trotz der lobenden Zustimmung der Anderen gegen Sokrates seine eigene Rede in Schutz nehmen wollte, ohne von der Tiefe der sokratischen Ansicht ergriffen zu sein. Charakteristisch dürfte auch für Aristophanes der Umstand sein, dass er am Schlusse des Symposion (p. 223. D.) bei den Reden des Sokrates zuerst einschläft. Das von Olympiodor erwähnte Epigramm des Platon auf Aristophanes widerspricht nicht dieser Auffassung des aristophanischen Standpunktes, da ja, wenn wir nicht mit Bähr[1]) in dem Verfasser des Epigramms den Komiker Platon vermuthen wollten, damit nur des Aristophanes dichterische Begabung gepriesen wird, die Niemand in Abrede stellen kann

Die nähere Betrachtung des Inhaltes seiner Rede lässt endlich keinen Zweifel über das Gesagte übrig. Aristophanes, der Freund der heiteren Lebenslust, sieht gleich im Eros den φιλανθρωπότατος θεός, dessen unwiderstehliche Gewalt durch eine originelle und geistreiche Mythe zu erklären und zu veranschaulichen versucht wird. Zwar geht dieselbe von einer ethischen Voraussetzung aus, indem die wegen übermüthiger Auflehnung gegen die Götter erfolgte Spaltung der ursprünglich vollkommeneren menschlichen Körper als Quelle des Eros, des Strebens nach Wiedervereinigung angegeben wird; aber die ganze Auffassung ist mehr sinnlich, so dass sie die gewöhnliche Päderastie (p 192 A.) nicht schändlich, ja selbst in ihren exaltierten Äusserungen, wie durch das von Hephaistos hergenommene Bild (vgl. p. 192. D.) gezeigt wird, natürlich findet. Als endlich am Schlusse nochmals ein Anlauf zur ethischen Nutzanwendung der Mythe ge-

[1]). In Pauly's Realencyklopädie, Bd. 1. S. 775. —

macht wird (vgl. p. 193. B. u. C), bricht derselben wiederum wie auch aus der Anspielung auf Pausanias und Agathon erhellt, die vorherrschend sinnliche und eudämonistische Färbung der Folgerungen die Spitze ab.

Wenn nun der nachgewiesene Standpunkt der Rede des Aristophanes wirklich der von Platon ihr zugedachte ist, so ist es auch erklärlich, warum Sokrates in seiner Rede ihr unter allen die geringste Beachtung schenkt. Denn die allen gleich geltende und, wie aus dem Zusammenhang folgt, zweideutige Anerkennung p. 199. A: „καὶ καλῶς γ' ἔχει καὶ σεμνῶς ὁ ἔπαινος" ausgenommen, fertigt er sie kurz und etwas geringschätzig[1]) in sieghafter Widerlegung ab. Denn der Geist der behaglichen, wenn auch verfeinerten Sinnlichkeit, den die ganze Rede athmet, ist der sokratisch platonischen Richtung so fremd, dass sie ihn unbeachtet zurücklassen und über ihn hinausschreiten muss. Wer jedoch einen tieferen Gehalt in dem aristophanischen Impromptu vermuthet, der findet wohl bald, dass eben dies Änigmatische seine Schwäche ist und durch die einfach klare und doch an ethisch wichtigen Folgerungen so reiche Rede des Sokrates bei weitem übertroffen wird. Eben dadurch, wie auch durch die Anspielungen in der Rede des Alkibiades z. B. p. 221. B, erscheint Aristophanes selbst am besten für seine in den „Wolken" sieben Jahre zuvor kundgegebene Verkennung des Sokrates abgefertigt.

Leicht ist es die Richtung der Rede des Agathon (p. 194 E. — 197 E.) zu erkennen. Ausser dem bedeutsamen Witz, womit sie Sokrates als aus der Schule des Gorgias, eines Hauptvertreters der schönredenden Sophistik zur Zeit des Sokrates (a. 496 — 400 a Chr n.)[2]), hervorgegangen geisselt (vgl p. 198. C.), und ausser dem Geständnis des Agathon selbst, dass sie theilweise auf Rechnung seiner Unterweisung durch Rheto-

---

[1]). Siehe p 205. E: λέγεται μέν γέ τις λόγος, ὡς οἱ ἂν τὸ ἥμισυ ζητῶσιν, οὗτοι ἐρῶσιν· ὁ δ' ἐμὸς λόγος . . . . κ. τ λ, wo denn der Ausdruck „τις", den A. Hug als aus Diotimas Munde fliessend zu entschuldigen sucht (s. die Anm z d. Stelle, doch zu allgemein und fasst absichtlich gewählt erscheint. —

[2]) Vgl. A Baumstark in Pauly's Realencyklop III. Bd. S. 906. u. ff

ren komme (vgl. p. 197. E: *τὰ μὲν παιδιᾶς, τὰ δὲ σπουδῆς μετρίας*) charakterisiert: sie sich als sophistisch gehalten durch ihre gleich am Anfang gebotenen Distinctionen und Eintheilungen, durch die Überschwänglichkeit der zu häufigen Superlative, durch ihre Witzeleien[1]) und spitzfindigen Argumentationen, durch die reine Äusserlichkeit des Lobes, indem selbst im zweiten Theil der Rede, wo von der *ἀρετὴ* des Eros gesprochen wird, diese Arete nur mehr der Personification des Gottes zugeschrieben, keine Nutzanwendung und Beziehung auf die Menschen aber unternommen wird. Endlich schliesst die Rede so, dass sich da die sophistischen Mittel ihres Aufputzes zu überbieten scheinen, selbst Reime, Alliterationen, Assonanzen, Isokola und Häufungen von Synonymen benüzt werden. Andrerseits bewährt die Rede ihren sophistischen Charakter durch ihr Verhältnis zu den vorhergehenden. Sie sucht nur scheinbar Besseres zu bieten, vertauscht Phädros' auf Autoritäten gestütze mythologische Ansichten mit erkünstelten anderen[2]), macht in ähnlich spitzfindiger Weise dem Pausanias und Eryximachos gegenüber den Eros zum Lehrer der Politik und der übrigen Wissenschaften und Künste (Vgl. 197 A. u B.) und schiebt Aristophanes' Darstellung durch die Eingangsworte in Cap. XVIII *δοκοῦσι γάρ*... etc. bei Seite.

Warum gerade Agathon als der auffallendste Vertreter der Sophistik die Reihe der nichtsokratischen Auffassungen des Eros schliesst, ist aus dem Verhältnis des Sokrates und Platon zur Sophistik leicht abzusehen. Diese dem ernsteren Streben nach Wahrheit nicht zugewandte Freundin des Scheinwissens war es eben, die als das jüngste Ergebnis hellenischer Bildung zur Zeit des Sokrates viele Jünger zählte, den Sinn derselben echter Lebensweisheit entfremdend. Ihr trat die redlich der Wahrheit geltende Philosophie des Sokrates und Platon entgegen, und es ist darum ganz natürlich, dass sich dem sophistischen Schein-

---

[1]) Z. B. *ποιητὴς ὁ θεός* und *τὴν τῶν ζώων ποίησιν Ἔρωτος εἶναι.*" —

[2]) Vgl. p 195. B. u. ff. —

lobe des Eros unmittelbar die Rede des Sokrates anreiht und von dessen glänzender Widerlegung ausgeht.

So lässt denn Platon den Sokrates gleich in dem Intermezzo (p 198. B. u C.) seine *εἰρωνεία* und weiter am Eingang der Rede selbst (capp. XXI — XXIX. incl.) seine analytische Methode gegen Agathon spielen und ihn unvermerkt zu dem kläglichen Geständnisse bringen: „*κινδυνεύω, ὦ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι, ὧν τότε εἶπον*,“ so dass die Wahrheit und die ihr dienende sokratische Dialektik über den Sophisten den vollsten Triumpf feiert und unwiderstehlich erscheint. Wie dann weiter Sokrates, nachdem er seine Unterredung mit Agathon fallen gelassen, theils diesen und die anderen bisherigen Sprecher widerlegt, theils über die durch dieselben vertretenen Auffassungsweisen sich erhebend die treffendsten Folgerungen aus seiner Grundansicht über das Wesen des Eros zieht, muss vorläufig, da Mehreres schon im vorhergehenden angegeben wurde, der Kürze wegen in wenige Sätze zusammengedrängt werden, um der folgenden ausführlichen Erörterung als Basis zu dienen.

Durch Folgerung aus dem von Agathon Zugestandenen (p 201. D. *ἐκ τῶν ὁμολογουμένων ἐμοὶ καὶ Ἀγάθωνι*) wird gegen Agathons Behauptungen (p. 195 A bis 196. E.) nachgewiesen, dass Eros als Begehren an sich weder gut noch böse (vgl. p. 201. E u. ff.), nicht zart noch schön (p. 203. D.) sei und philosophierend zwischen Wissen und Nichtwissen (p. 203. E.) schwebe. In Bezug auf die Menschen betrachtet, hat Eros als Begehren das bleibende Wohl zum Gegenstand (vgl. p. 206. A. Ende.). Demgemäss bethätigt er sich, indem er mit dem bleibenden Gut zugleich die Unsterblichkeit anstrebt (vgl. p. 207. A.), wie in leiblicher so auch in geistiger Beziehung als „Selbsterhaltungs - und Zeugungs - Trieb“. Leiblich geht er so auf Fortpflanzung und Selbsterneuerung durch den Stoffwechsel (207. E.), geistig auf die Erwerbung von Erkenntnissen und als Philotimie (p. 208. C.) auf sittlichen Werth (d. h. die Tugend und ihre Arten, p. 209. A.) aus, der vorzugsweise unvergänglich und deshalb vorzuziehen ist (s. p. 208. D. 209. C. u. ff. vgl. 210. B. Ende, 211. D. und 212. A.): Um sich jedoch zu dieser der Natur des Eros angemessenen höchsten Ausbildung des Begehrens

zu erheben, bedarf es eines stufenweisen Fortschreitens (s. p. 210. A. und 212. A.) vom Besonderen und Niederen zum Allgemeinen und Höheren, nämlich der edlen Schätzung des einzelnen Sinnlichschönen zu der des Sinnlichschönen jeder Art, von diesen zum Geistigschönen, so dass dieses jenem vorgezogen wird, in Handlungsweisen, Sittenregeln und Kenntnissen, zuletzt endlich zu dem Anstreben und Schauen des unvergänglich Schönen an sich, der Idee desselben, welcher im Werthe alles nachsteht. Erst auf dieser Stufe des Strebens angelangt ist das menschliche Leben ein wahres, seiner innersten Natur angemessenes. Es ist dies aber kein anderes als das desjenigen Menschen, welcher die Tugend zeugt und heranbildet, so dass er wahrhaft gottgefällig und unsterblich wird (s. p. 212. A.). Zu dessen Erreichung ist nun Eros der beste Mitwirker und als solcher durch Wort und That zu ehren (s. 212. B.). Wer sähe es nicht beim ersten Blick auf diese platonische Auffassung des Eros in der Rede des Sokrates, wie dieselbe sich zu unvergleichlicher Höhe über die durch die fünf ersten Redner vertretenen Ansichten erhebt? Denn

„*Ἐνταύθα τοῦ β'ου ε̈περ που ἄλλοθι βιωτόν ἀνθρώπῳ θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν.*“ (p. 211. D.)

Diese haften nur mehr an der Mythe, Sitte und gewönlichen Theorie oder ergehen sich in geistreich oberflächlichen Einfällen und sophistischer Schönrednerei; den Sokrates lässt aber Platon nach der Erklärung der Natur des Eros einen Endzweck für das menschliche Streben aufstellen wie die Ethik keinen höheren kennt und kennen kann. Wohl sind Platons Gedanken über das Schöne an sich, die Idee als Seiendes, auf einem Abwege, auch gleicht natürlich seine Darstellung den ersten Lichtblicken eines nach Erkenntnis ringenden Denkers; allein dies thut keinen wesentlichen Abbruch der Bedeutung des Hauptresultats. Dieses besteht nämlich in nichts geringerem als in der Aufstellung des Moralprinzips: Das menschliche Wollen solle auf eigene Schönheit d. h. Selbstvervollkommnung gerichtet sein. Denn dies ist doch dem Context gemäss der wenn auch nicht in voller Klarheit und Präcision ausgedrückte Sinn der Schlussworte Diotimas p. 212. A., und darnach ist auch die philosophisch

geschichtliche Bedeutung des ganzen Dialogs abzuschätzen. Ist nun nicht gerade dieses Prinzip unter den von der neueren Philosophie aufgestellten das haltbarste oder vielmehr das einzig richtige? Wird nicht von jener Psychologie, die sich am meisten der Exactheit mathematisch - naturwissenschaftlicher Forschung nähert, nachgewiesen, dass es eine gesetzmässig vor sich gehende Wechselwirkung zwischen Vorstellungen von in den Wollen umfassten Veränderungsreihen ist, die das Wohlgefallen oder Misfallen an den Wollen selbst ausmacht? So dass also hier der Eros in seiner edelsten Bethätigung als Naturtrieb zum Vorziehen des absolut Werthvollen und zum Verwerfen des an sich Hässlichen[1]) den Menschen antreibt.

Nachdem so die bewunderungswerthe, zum Sprichwort gewordene Höhe klar geworden ist, auf der Platons Auffassungsweise den Eros betreffend, in Verhältnis zu den früher dargestellten steht, bleibt noch das Verhältnis der Rede des Alkibiades zu den sechs Lobreden auf den Eros kurz darzulegen.

Auf den ersten Blick scheint das Thema des Dialogs Symposion mit der Rede Sokrates' vollständig erschöpft zu sein. Denn in der That erscheint uns die Lehre vom Eros von allen Seiten bei Platon im Symposion betrachtet, und die Summe seiner Ansichten nach gewohnter Weise in den Äusserungen des Sokrates niedergelegt. Denn im „Phädros" ist mehr die rednerische Darstellung berücksichtigt und in der dritten Rede (des Sokrates 2ter) die Gründe erörtert, warum denn die Seelen dem ewig Wahren und Schönen an sich zugewandt sind und sein sollen. Da nun hiemit der Kreis der Betrachtungen über Eros mit Capitel XXX. im Symposion so ziemlich abgeschlossen wird, wie kommt es, dass auch noch Alkibiades auftritt und statt des Eros gar den Sokrates preist?

Dass hiemit der Tendenz des Ganzen entgegengehandelt wäre, kann bei der grossen Umsicht, mit der Platon nachweislich in seinen Dialogen verfuhr, nicht angenommen werden und dies um so weniger, da das Symposion zu den späteren

---

[1]) Die platonischen Gründe dieses Vorziehens des absolut Schönen sind im „Phädros" aus der Präexistenz der Seele abgeleitet (Vgl. Phädros, p. 252. D).

Arbeiten desselben gehört[1]). Und so leuchtete es den Erklärern des Platon bald ein, dass Alkibiades' Rede mit den früheren sechs eng zusammenhänge. Sie enthält nämlich das Lob des Sokrates als „des bewunderungswürdigen Weisen, in dem der Naturtrieb (Eros im Früheren) zum Streben nach den höchsten Gütern veredelt walte " Offenbar soll also alles von der Wirksamkeit des Eros und seiner Veredelung zum Streben nach dem ewig Schönen Gesagte als der Verwirklichung fähig und als in Sokrates vorhanden nachgewiesen werden. Daher wird von Alkibiades gezeigt, wie die platonischen Tugenden, die *φρόνησις*, *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη* von Sokrates geübt, ihnen alle sonstigen Güter von ihm nachgesetzt werden.

Der Inhalt der Rede selbst weicht von dem der früheren Reden darin wesentlich ab, dass nicht Eros, sondern Sokrates der Gegenstand der Betrachtung und des Lobes ist. Was aber an Sokrates betrachtet und gelobt wird, steht in inniger Beziehung zu den Betrachtungen und Lobsprüchen über Eros. Seine, wenn sie sich äussert, unwiderstehliche Einsicht in die Pflichtmässigkeit der menschlichen Bestrebungen (p. 216), sein der höheren sittlichen Weihe zugewendetes Benehmen in der Männerfreundschaft (p. 217—219. D. vgl. 222. D.), seine Ausübung jeglicher Tugend (XXXV.— XXXIV.) wird erörtert und gerühmt, kurz das durch die vorhergehenden Reden theoretisch Erwiesene wird in der Lobrede des Alkibiades als von Sokrates nach Art eines Musters praktisch durchgeführt dargestellt. So aus dem Inhalt selbst abgeleitet erscheint dieses Verhältnis der Rede des Alkibiades zu den Lobreden auf den Eros bei Berücksichtigung mehrerer Stellen des Dialogs als ein von Platon fein berechnetes und mit allem Erfolg erzieltes.

Schon am Schlusse seiner Rede 212. B. sagt Sokrates bedeutsam von sich selbst:„ *καὶ αὐτὸς τιμῶ τὰ ἐρωτικὰ καὶ διαφερόντως ἀσκῶ, καὶ τοῖς ἄλλοις παρακελεύομαι καὶ νῦν τε καὶ ἀεὶ ἐγκωμιάζω*

---

[1].) Nach Socher (Über Plat. Schriften, Münch. 1820.) zwischen dem 40—60. Lebensjahre, gemäss der Anspielung des Aristophanes aber p. 193. A. auf die Niederlage der Arkader und Mantineer gegen die Lacedämonier (Thuc. 5. 29. Xenoph. Hell. 5. 2) sicherlich Ol. 98. 4. (385. v. Chr.) in das 50. oder höchstens 45. Lebensjahr des Platon Vgl. Spiller, de temporibus convivii Platonici commentatio. Gleiwitz 1841. A. Hug, a. a. O. p. XXXVII. —

τὴν δύναμιν καὶ ἀνδρίαν τοῦ Ἔρωτος, καθ' ὅσον οἷός τ' εἰμί." Nachdem so gleichsam ein Fingerzeig für die Auffassung des Folgenden gegeben worden ist, wird in dem Intermezzo cap. XXX. und XXXI. Alkibiades' Stimmung so charakterisiert, dass über Platons Absicht kein Zweifel obwalten kann. Alkibiades will (212. E. extr.) das Haupt des Weisesten und Besten bekränzen. Er thut dies zwar zuerst, weil er den Sokrates nicht bemerkt, dem seinen dramatischen Sieg feiernden Agathon; sobald er aber des Sokrates ansichtig wird, nimmt er dem Agathon einen Theil der Bänder weg und bekränzt damit das bewunderungswürdige Haupt des Weisen, der in Wort (p. 213. E.) und That (221. C.) alle Menschen übertrifft (vgl. 214. D.). Selbst der Umstand, dass Alkibiades halbtrunken redet, soll seinem Lob mehr Nachdruck geben, denn *οἶνος ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων ἀληθής* (217. E). Überdies versichert Alkibiades wiederholt, die Wahrheit sagen zu wollen (pp. 213. A 215. A. 217. B.).

Was die genauere Analyse seiner Rede selbst betrifft, so wird der Kürze wegen nur das daraus hervorzuheben sein, was ihr Verhältnis zu den vorhergehenden näher bestimmt. Im Allgemeinen verhält sich die in ihr enthaltene Werthschätzung der Praxis zu jener in den fünf ersten angedeuteten, wie die sokratisch- platonische Theorie in der Rede des Sokrates zu jener von den früheren Rednern versuchten. Zur Rede des Sokrates aber steht, wie schon oben bemerkt wurde, ihr Inhalt vorzugsweise in dem Verhältnis des wenn auch lebensgetreu geschilderten Musterbeispieles zu der aufgestellten Regel. Nachdem im Eingang gegen ein allfälliges Vorurtheil angedeutet wurde, wie Sokrates' unschönes Äussere einen göttlichen Kern der Tugend berge, wird insbesondere (215. D. und ff., und 216.), angemessen der Theorie (210 D u. 212 A.), seine Ethik als wahr und unwiderstehlich bezeichnet. Dann wird p. 217. B. 219. D. (vgl. 222. B.) gegen das in Pausanias' und Aristophanes' Reden für zulässig erklärte gewöhnliche Treiben der Männerliebe[1]) gezeigt, dass Sokrates gemäss dem 211. B. erwähnten *παιδεραστεῖν* zwar schöne Körper schätzt, jedoch das Seelenschöne höher stellt (ent-

[1]) Stallbaum scheint in seiner dritten Ausgabe des Symposion alles darin Gesagte in gar zu günstigem Lichte zu sehen.

sprechend der einschlägigen Regel 208. C. u. ff. und 210. B. u. ff.). Dann werden an ihm, entsprechend der einschlägigen Lehre 209. A. u. ff. (vgl. 212. E.), die platonischen Tugenden *σωφροσύνη*, *ἀνδρεία*, *φρόνησις* und wenn auch nicht den Wortlaut, so doch der Sache nach die *δικαιοσύνη* nachgewiesen; die *ἀνδρεία* speziell gegenüber der Ansicht von Phädros und zum Theil auch von Pausanias, welche meinten, dieselbe wäre in vorzüglichem Grade das besondere Ergebnis der mehr sinnlichen Liebe. Die erste erhellt aus seiner Geringschätzung des Reichthums und der Sinnenlust (219. E.), entsprechend der Vorschrift Diotimas (210. B. und 211. D. und E.)[1]); die zweite aus seinen Leistungen und Beweisen der Abhärtung vor Potidäa (219 E.—220 B.) und des Muthes bei Delion (221. A. B.); die dritte daraus, dass er mit grösster Anstrengung nach Einsicht strebt, z. B. in dem Tag und Nacht langen Nachdenken im Lager bei Potidäa 220. C. u. D.; die *δικαιοσύνη* endlich stillschweigend in seinem liebevollen Benehmen gegen Alkibiades (220. D. E.).

Hiermit erscheint die Absicht, in Alkibiades' Rede den Sokrates als Muster eines der platonischen Lehre vom Eros angemessenen Handelns aufzustellen, nicht nur unzweifelhaft kundgegeben, sondern auch erreicht. Darum wird eine weitere Ausführung dieses Tugendvorbildes nicht vorgenommen, da schon die Apologie, Kriton, Phädon und andere Dialoge das Ihrige dazu beigetragen hatten, und die Ausführung der späteren, glänzendsten Leistungen der Moral des Sokrates dem im Gastmahl vorausgesetzten Zeitpunkt der Unterredung 417. v. Chr.[2]) nicht entsprechen würde. Darum wird nur noch 212. C. D. von Alkibiades in der entschiedensten Weise versichert, Sokrates übertreffe auch in jeder anderen Hinsicht alle Menschen, so dass wohl dem Achilles ein Brasidas, dem Perikles ein Nestor und Antenor, Niemand aber dem Sokrates gleichzustellen sei. Hiermit werden zugleich Phädros' Liebesmuster (179. B.— 180. C) und die sonst

[1]) Vgl. 220. A: *Σωκράτη μεθύοντα οὐδεὶς πώποτε ἑωράκει τῶν ἀνθρώπων.*

[2]) Ol. XC. 4, siehe Athen, 5. 57. (Tauchn.), zu vgl. C. Fr. Herrmanns Eponymentafel über den Archon Euphemos, und insbesondere M. H. L. Hartmann, Chronologia Sympos. Plat. Gymn. Progr. Guben. 1798. p. 5. u. ff.

(182. C. 186. E. 187. A. 208. D. 209. D. E.) angeführten Beispiele und Persönlichkeiten in ihr gehöriges Licht zurückgestellt.

Was noch im Symposion folgt, ist theils der dialogischen Abrundung des Ganzen theils der weiteren Charakterisierung von Alkibiades' Stimmung (223. A.) wegen vorhanden, oder die Consequenz der sokratischen Gewohnheit sich über Wissenswerthes zu unterhalten und solches mitzutheilen.

Nachdem nun im Allgemeinen unsere Ansicht über das Verhältnis der Rede des Sokrates zu den früheren fünf Rednern und insbesondere das Verhältnis der Lobrede des Alkibiades zu der letzteren und den früheren in grossen Zügen angegeben erscheint, erübrigt nur noch nach einer kurzen Kritik der Ansichten Anderer an der Hand eingehender Dispositionen der sieben Reden dieses Verhältnis klarer und deutlicher zu machen. Hiebei ist möglichste Kürze und Beschränkung auf das Nothwendigste anzuwenden um so mehr angezeigt, als der enge Rahmen unserer Abhandlung und die Unzugänglichkeit vieler Quellen dieses zu einer zwingenden Nothwendigkeit macht.

Am häufigsten begegnen wir der Ansicht, dass die fünf ersten Reden über den Eros eine stufenweise Entwickelung von Unvollkommenerem zu Vollkommenem bilden, und auf je eine minder treffende unphilosophische Auffassung der Natur des Eros eine treffendere folge, bis in der Rede des Sokrates das Richtige und Wahre über die Natur desselben angegeben wird. Diese Ansicht scheint auf den ersten Blick recht ansprechend zu sein. Denn in der That folgt auf die rein mythologisch-primitive Auffassung des Eros von Seiten des Phädros[1]) die sophistisch-logische Beweisführung betreffs des „verfeinerten sinnlichen"[2]) Eros des Pausanias, die überdies auch eine viel entwickeltere und durchgebildetere Sprache zeigt. Auf diesen folgt die Rede des Arztes Eryximachos, der mythologische Beweise ganz ausser Acht lässt, und dessen unbeholfene Scheingelehrsamkeit durch die geistreiche Rede des Komikers Aristophanes, dem Repräsentanten feinster attischer Urbanität und Lebenskunst, wieder bei weitem

---

1.) Vgl. die treffende Charakterisierung derselben von A. Hug a. a. O. p XLII.

2.) A. Hug. a. a O. p. XLIII.

übertroffen wird. Agathons Rede schliesslich deutet durch ihre Erweiterung des Wirkungsgebietes des Eros auf die Seele abermals eine höhere Stufe der Auffassung des Eros an. Dieser Ansicht ist unter Anderen insbesondere Susemihl[1]), welcher unter anderem sagt: „So bildet denn der Vortrag des Sokrates den eigentlichen theoretischen Mittelpunkt des Werkes, die übrigen aber mit dem Alkibiades eine aufsteigende Stufenreihe.“ Diese Ansicht wird auch scheinbar dadurch unterstützt, als wirklich jede Rede mit Anknüpfung an die vorhergehende beginnt und manches vom Vorgänger Gesagte verbessert oder widerlegt. Bei näherer Betrachtung jedoch erweist sich diese äusserlich so ansprechende Anschauung insbesondere aus folgenden Gründen unhaltbar. Zunächst ist es wohl kaum möglich, die Reihenfolge der einzelnen Reden vom Standpunkte der Dialektik zu fixieren. Denn Platons Absicht war es durchaus nicht, abstracte Figuren dem Leser vorzuführen, sondern seine Lobredner des Eros im Symposion sind lebensvolle Figuren, gezeichnet nach bekannten historischen Persönlichkeiten, wie sich dies sowohl an den charakteristischen Reden des uns sattsam aus seinen Komödien bekannten Aristophanes und des durch die Geschichte gekennzeichneten Alkibiades mit voller Sicherheit, als auch in vielleicht geringerem Grade aus den Reden des Sokrates, ja selbst Agathons und Eryximachos' ergiebt. Es wäre also bei Wiedergabe von lebensvollen Charakteren eine solche Stufenfolge einzuhalten nicht nur nicht recht möglich gewesen, sondern lag auch gar nicht in der Absicht unseres Philosophen. Und in der That folgt auch sonst nicht jedesmal die bedeutendere und gehaltvollere Rede der unbedeutenderen und gehaltloseren. Überdies ist es unmöglich Agathons Rede, welche so deutlich ihren rhetorisch-sophistischen Charakter hervorkehrt, als die vollkommenste unter den fünf Reden hinzustellen, was bei Vergleichung der später folgenden Disposition der Reden sofort in die Augen springt.

Eine zweite Ansicht, die vieles für sich hat, und wohl die grösste Beachtung verdient, ist die, dass die Reden paarweise nach den Gebieten, auf welchen sie den Begriff des Eros aus-

---

[1]) Die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie, Leipzig, 1855. S. 407.

dehnen, gruppiert sind. „Denn Phädros und Pausanias stellen sich auf den einseitig ethischen, Eryximachos und Aristophanes auf den einseitig physischen, Agathon und Sokrates dagegen auf einen höheren geistigern Standpunkt, jener auf den der Poesie, dieser auf den der Philosophie; wie diesem Eros der Urheber der Philosophie und alles höheren Strebens und Wirkens ist, so ist er jenem der Vater der Poesie und alles werkthätigen Hervorbringens.“ [1.]) Diese Ansicht, am entschiedensten verfochten von Steinhart, scheint auch Deinhardt [2.]) zu theilen. Allein auch diese erregt bei näherer Betrachtung grosse Bedenken. Wohl sind die Reden des Phädros und Pausanias dem Inhalte nach ähnlich, denn sie behandeln die Eigenschaften und Wirkungen des Eros vom ethischen Standpunkte; allein wie sehr sie sich von einander unterscheiden, zeigt die weiter unten folgende eingehende Disposition. Gänzlich undurchführbar aber wird Steinhart's Ansicht bei Vergleichung der Reden des Eryximachos und Aristophanes. Während nämlich Eryximachos die Wirkungen des Eros auf die gesammte Natur zeigt, führt Aristophanes nur dessen Einfluss auf die Menschen aus; jener verbreitet sich im Allgemeinen auf die Gewalt des Eros in der ganzen Natur, dieser zeigt die bösen und guten Wirkungen desselben auf die Menschen. Schliesslich kann von einem Parallelismus der Rede Agathons und Sokrates' schon deshalb nicht die Rede sein, weil sich überhaupt Agathons gehaltlose Anpreisung des Eros mit der tiefen philosophischen Auffassung des Sokrates nicht vergleichen lässt. Übrigens ist der längste Theil der Rede Agathons durchaus nicht dem Eros als „Vater der Poesie“ gewidmet, sondern enthält überhaupt ein Panegyrikon auf alle erdenklichen Eigenschaften des Eros.

Es erübrigt noch eine dritte Ansicht zu erwähnen, die wohl kaum ernst zu nehmen ist, nämlich die Sydenham angedeutet.

[1.]) Worte Steinhart's in der Einleitung zu Platons Gastmahl, IV Bd. von „Platons Werke übersetzt von H. Müller,“ Leipzig. 1854. S. 219.

[2.]) Über Inhalt und Zusammenhang von Platons Symposion, Gymn. Progr. Bromberg. 1865.

Schleiermacher[1]) mit einiger Reserve angenommen und Rückert verfochten hat. Dieselbe geht dahin, dass die fünf Lobredner des Eros nur „Stellvertreter seien anderer noch bekannterer Persönlichkeiten“[2]). So sei unter Phädros' Figur die des Lysias, unter Pausanias Protagoras oder gar Xenophon, unter Eryximachos Hippias, unter Aristophanes merkwürdiger Weise Prodikos und unter Agathon der Sophist Gorgias gemeint. Von allen diesen ist nur der Vergleich des Agathon mit Gorgias durch die oben angedeuteten Ähnlichkeiten gerechtfertigt[3]); die anderen Vergleiche aber sind kaum nothwendig zu widerlegen. Was nun den letzteren anbelangt, so ist nicht zu leugnen, dass ihn Platon als Schüler des Gorgias charakterisieren wollte, ohne dass er jedoch dadurch an Individualität als der bekannte tragische Dichter eingebüsst hätte. Freilich geht die Ähnlichkeit der sentimentalen (s. p. 195. E.), ich möchte sagen auf musikalischen Effekt berechneten Stellen (unter anderen insbesondere p. 197. D.) in Agathons Rede mit ähnlichen dieses Beiwerk durchaus nicht verschmähenden Wendungen in Gorgias' Lobrede der Helena[4]) ziemlich weit; allein hinter der so ziemlich scharf charakterisierten Rede des Agathon nur den Sophisten Gorgias zu vermuthen und nicht den Tragiker, „der auch in der Tragödie die Überwucherung des Gedankens durch das weichlich - süsse,

---

[1]) Platons Werke von F. Schleiermacher, 3. Aufl. Berlin 1857. S 256: „So dass Sydenham im Ganzen wohl richtig mag gesehen haben, dass hier nicht sowohl die redenden Personen selbst mögen mimisiert sein, als vielmehr unter ihrem Namen Andere abgebildet, nur dass er selbst zu leichten Andeutungen folgte und zu voreilig war in den einzelnen Bestimmungen . . .“

[2]) Worte A. Hug's a. a. O. p. LX.

[3]) Vgl. hierüber die ausführliche Abhandlung Lindemanns, de Agathonis oratione, quae est in conviv. Plat. Gymn. Progr. Dresden 1871., welcher p. 16 sagt: „Talem igitur Agathonem esse voluit, poëtam illum tragicum, quem elocutione rhetores imitatum elegantem suavemque fuisse, sophistarum rationem atque consuetudinem sectatum acute arguteque enituisse, Gorgiae maxime vestigiis ingressum esse constaret.“

[4]) So §. 6. und a. Stellen, worüber nachzusehen ist A. Hug. a. a. O, S. 99., wo auch die treffende Charakteristik Gorgias' von G. Blass „die attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias,“ S. 77. citiert wird.

rein musikalische Klangelement vertreten hat"[1]), hiesse denn doch zu weit übers Ziel hinaus zu gehen. In Phädros, der den Lysias bewundert, diesen selbst und in Eryximachos seinen Lehrer, den Eleer Hippias, zu vermuthen, ist zu gewagt und bedarf kaum der Widerlegung, wie gar der sonderbare Vergleich des Pausanias mit Xenophon[2]) und Aristophanes mit Prodikos.

Wohl ansprechend hingegen erscheint die Ansicht A. Hugs, dass die Reden vom „ästhetischen Gesichtspunkte des grösseren oder geringeren Gehaltes" sich wohl gruppieren lassen[3]), was im Symposion „aus der feinen Sorge für Kontrast und Abwechselung zu erklären ist". Um dies genauer prüfen und würdigen zu können, wollen wir an der Hand ausführlicher, aber doch conciser Dispositionen[4]) die früher in grossen Zügen charakterisierten Reden durchmustern und aus dieser Übersicht die sodann leicht ersichtlichen Folgerungen ziehen.

Erste Rede: Phädros. (p. 178. A.—180. B.) Cap. VI. und VII.

I. Eros ist der älteste Gott, p. 178. B.

II. Eros ist der grösste Wohlthäter des Menschengeschlechtes, p. 178. C.—180. B.

1. Er erzeugt sowohl a) im Privatleben, als auch b) in der Gemeinschaft des Staates und Heeres sittliches Gefühl, p. 178. C. — 179. B.

2. Insbesondere bringt der Eros allein den Entschluss hervor, für Andere sein Leben zu opfern; a) erstes Beispiel: Alkestis, b) zweites Beispiel (des Gegentheils): Orpheus, c) drittes Beispiel: Achilles p. 179. B.—180. B.

Zweite Rede: Pausanias. (p. 180. C. — 185. C.) Cap. VIII.— XI.

Prothesis: Es giebt nicht blos einen Eros, wie Phädros angenommen hat; sondern man muss zuerst (I) angeben, welchen

---

[1]) Teuffel. Jahrbücher f. Philol. Bd XLII. p. 367

[2]) Vgl hierüber Steinhart a. a. O. S 275.

[3]) a. a O. p. LXI.

[4]) Der Kürze halber sind denselben bis auf die Reden des Sokrates und Alkibiades mit einigen Änderungen die trefflichen Dispositionen A. Hugs an den betreffenden Stellen seines Kommentars zu Grunde gelegt.

Eros man preisen solle, und dann (II) loben nach den Verdiensten des Gottes.

I. Da es zwei Aphrodite die οὐρανία und die πάνδημος giebt, so giebt es auch zwei entsprechende Eros, den οὐράνιος und πάνδημος, p. 180. D. E.

II. Das richtige Mass des Lobes wird sich durch kritische Vergleichung der Funktionen der beiden Eros ergeben.

1. Allgemeine Merkmale der beiden Arten des Eros. Der himmlische liebt mehr die Seele als den Leib und wendet sich mehr dem männlichen als dem verständigeren Geschlechte zu, p. 181. B.— E.

2. Kritische Prüfung der über den Eros bei den verschiedenen Stämmen herrschenden Anschauungen.

a.) Bei allen griechischen Stämmen ausser Athen und Lacedämon. α. Die Eleer und Böotier billigen den Eros schlecht weg. β.) Bei den Joniern Kleinasiens wird er verpönt, weil er der Tyrannei gefährlich ist, p. 182. A.—D.

b.) Bei den Athenern sind die Anschauungen betreffs des Eros verwickelter. α) Einige deuten die völlige Billigung desselben an, p. 182. D.— 183. C.; β.) andere scheinen auf dessen Verurtheilung hinzuweisen, 183. C. E. γ) Gelöst werden könne dieser Widerspruch nur dadurch, dass man annehme, das Gesetz Athens wirke hier erziehend und deute an, dass man im Geliebten nur die Tugend lieben solle, p. 184 —185. B.

D r i t t e R e d e: E r y x i m a c h o s. (p. 185. E.— 188. E.) Cap. XII. u. XIII.

Prothesis: Der Eros ist allerdings doppelter Natur; dieser doppelte Eros erstreckt sich aber nicht bloss über die Seelen der Menschen, sondern über die ganze belebte und unbelebte Natur, p. 185. E.—186. B. Dies beweist sich:

1. aus der Arzneikunst, die sich auf die Natur des Leibes bezieht, p. 186. B. 186. E.

2. aus der Musik als Harmonie und Rhythmen-Lehre und Melopoiia, p. 187. A. 187. E.

3. aus der Astronomie, der Lehre vom Laufe der Sonne p. 188. A. B.

4. aus dem Gebiete der Religion, 188. C. D. Schluss p. 188. E.

V i e r t e R e d e: A r i s t o p h a n e s. (p. 189. C.—193. E.) Cap. XIV.— XVI.

Einleitung und Prothesis: Die Menschen erkennen die Gewalt des Eros nicht. Er schafft Glückseligkeit durch Heilung der Gebrechen, von denen das Menschengeschlecht betroffen worden ist, p. 189. C. D.

I. Um dies zu würdigen, muss man die ursprüngliche Natur und die Wechselfälle des Menschengeschlechtes kennen lernen.

1. Die ursprüngliche Natur der Menschen war folgende: es gab 3 Geschlechter: Doppelmann, Doppelweib und Mannweib. p. 189. D.—190. C.

2. Um nun ihren Übermuth zu bändigen, theilte sie Zeus a) in zwei. Die getrennten Theile suchen sich, kommen aber in Folge unstillbarer Sehnsucht um, 190. C. 191. B. Da erbarmte b) sich Zeus und stillte ihre Sehnsucht. So ist Eros der Wiederhersteller der alten Einheit 191 B. u. D.

II. Nähere Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes und daraus sich ergebende Folgerungen.

1. Je nach dem ursprünglichen Geschlecht des Ganzen. aus welchem der Einzelne geschnitten ist, ergeben sich die verschiedenen Arten der Liebe. 191. D. 192. E.

2 Für uns ergiebt sich die Aufforderung gegen die Götter fromm zu sein, denn durch nochmaligen Übermuth würden wir uns der Gefahr aussetzen, nochmals gespalten zu werden. Durch Frömmigkeit jedoch eröffnen wir uns die Aussicht, einen Geliebten zu gewinnen nach unserem Herzen, p. 193 A. C.

Epilog, p. 193. D.— E.

F ü n f t e R e d e: A g a t h o n. (194 E. 197 E.) Cap. XVIII. XIX.

Einleitung: Meine Vorgänger haben weniger den Gott gelobt, als vielmehr die Menschen wegen der ihnen vom Eros erwiesenen Wohlthaten gepriesen. Zu einer richtigen Lobrede gehört aber (I.) die Darstellung der Eigenschaften des Gottes, und hernach erst (II.) die Beschreibung seiner Gaben. 194. E.— 195. A. med.

I. Die Eigenschaften des Gottes. Eros ist der glücklichste unter den Göttern. Denn er ist:

1. *κάλλιστος πάντων*:	2. *ἄριστος*:
a. *νεώτατος*	a. *δικαιότατος*,

b. ἁπαλώτατος,
c. ὑγρός
d. σύμμετρος,
e. καλὸς χρόαν,

b. σωφρονέστατος,
c. ἀνδρειότατος,
d. σοφώτατος.
α. ποίησιν,
αα. τὴν κατὰ μουσικήν,
ββ. τὴν τῶν ζώων,
β. τὴν τῶν τεχνῶν δημιουργίαν.

p. 195. A.— 197. C. med.

II. Die Wohlthaten des Gottes. Eros verleiht den Menschen die Gaben, die er selbst besitzt (κάλλος und ἀρετή). Panegyrische Ausführung derselben, p. 197. C.— 197. E.

Epilog, p. 197. E. extr.

Eine Einleitung zur Rede des Sokrates bildet das Vorgespräch des Sokrates mit Agathon, (p. 189. C. 201. D.) Cap. XXI.

In diesem werden folgende Sätze vereinbart:

I. Der Eros ist ein relativer (unvollständiger) Begriff, der ein Object verlangt, p. 199. C. - 200. A.

II. Da Lieben gleich Begehren ist, und man nur begehren kann, woran man Mangel hat, so begehrt der Eros etwas, was ihm mangelt, p. 200. A.— E.

III. Weil nun der Eros das Schöne oder, was gleichbedeutend ist, das Gute begehrt, so folgt daraus, dass der Eros selbst weder schön noch gut ist, p. 201. A.—D.

Sechste Rede: Sokrates. (201. D. — 212. C.) Cap. XXII.— XXIX.

Einleitung: Sokrates will über den Eros nur mittheilen, was ihn einst die weise Diotima gelehrt hat. Hiebei will er sich an die Eintheilung des Agathon halten und zuerst (I.) über das Wesen des Eros, sodann (II.) über dessen Wirkungen auf die Menschen reden, p. 201. D. E.

I. Wesen des Eros.

1. Der Eros ist nicht selbst gut und schön, sondern ein Mittelwesen zwischen schlecht und hässlich einerseits, gut und schön andrerseits, p. 201. E,— 202. B.

2. Er ist nicht ein grosser Gott, sondern ein grosser Dämon, p. 202. B.— 203. A.

3. Mythos von seiner Geburt: er ist Sohn des Poros und der Penia und theilt sich als solcher in die Eigenschaften sei-

nes Vaters und seiner Mutter, insbesondere ist er Philosoph, ein Mittelwesen zwischen unweise und weise, p. 203. A.— 204. C.

II. Wirkungen des Eros auf die Menschen.

1. Er ist, wenn auch sein Name gewöhnlich in beschränkterem Sinne gefasst wird, nichts anderes, als das allen Menschen gemeinsame Verlangen nach dem Besitz (der Glückseligkeit und) des Guten, p. 204. C.— 206. A.

2. Er bethätigt sich durch die Zeugung im Schönen, sowohl dem Leibe als auch dem Geiste nach, er ist also das Verlangen nach Unsterblichkeit, p. 206. A. 207. A. Denn es ist sowohl:

a) bei den Thieren und den sterblichen Wesen die leibliche (p. 207. A.—208. B.), als auch

b) bei den Menschen die leibliche und in noch höherem Grade die geistige Zeugung ein Mittel zur Erreichung der Unsterblichkeit, p. 208. B.— 209. E.

3. Philosophisch betrachtet durchläuft der Eros verschiedene Stufen und zwar:

a) in leiblicher Beziehung aufsteigend von der Liebe

α) zu einem schönen Körper, *ἑνὸς σώματος* (*καλοῦ*) *ἐρᾶν*,

β) zur Liebe zur Körper- und Formenschönheit überhaupt, *πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν*;

b. in geistiger Beziehung aufsteigend von der Liebe

α) zu einer einzelnen schönen Seele und

β) zur Geistesschönheit überhaupt in edlen Bestrebungen, Gesetzen und Wissenschaften

γ) zur höchsten Stufe vollkommener Liebe, dem Trieb nach höchster Erkenntnis des vollendeten Geistesschönen, *ἵνα κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε.* p. 210. D. extr.

c. Denn auf dieser höchsten Stufe der Liebe zum Geistesschönen erreicht man erst den wahren und echten Lebenszweck, und diese erst verleiht dem Menschen Gottähnlichkeit und Unsterblichkeit, *τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι καὶ εἴπερ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπῳ, ἀθανάτῳ, καὶ ἐκείνῳ*, p. 212 A.

Epilog, p. 212. B.— 212. C.

Siebente Rede: Alkibiades. (p. 215. A. 222. B.) Cap. XXXII.— XXXVII.

Einleitung: Alkibiades will den Sokrates durch Bilder loben.

I. Sokrates ist dem Marsyas ähnlich

1. seiner Gestalt nach,
2. seinem Gebahren nach.

Denn er ist

a) ὑβριστής, b) αὐλητής. Das Erstere ist erwiesen, das Letztere beweist sich aus dem erschütternden und nachhaltigen Eindruck, den seine Reden gleich den Flötenweisen des Marsyas auf den Zuhörer hervorrufen, p. 215. B.— D.

Eingeschaltet wird die begeisterte Schilderung dieser Wirkung aus Alkibiades' eigener Erfahrung, p. 215. E.— 216. C.

II. Sokrates ist den Silenengehäusen ähnlich, was aus dem Gegensatz zwischen seinem Äusseren und seinem Inneren hervorgeht, p. 216. C.— E. Denn

1. stellt er sich äusserlich verliebt in schöne Jünglinge; innerlich aber giebt er auf Körperschönheit nichts, sondern bewundert nur die Tugend, wobei er selbst mit gutem Beispiel vorangeht, weil er ja erfüllt ist von σωφροσύνη und ἀνδρεία. Hiefür sind Beweis:

a) Alkibiades' eigene Erlebnisse, p. 216. E. 219. E.

b) Sokrates' Thaten bei Gelegenheit verschiedener Feldzüge, so bei Potidäa, dann bei Delion, p. 220.— 221. C.

c) Überhaupt übertrifft er an Tugend alle Menschen, sowohl die früher lebenden, als auch seine Zeitgenossen p. 221. C. D.

2. Seine Reden, äusserlich schlicht und einfach, bergen im Inneren die köstlichsten Lehren, sind göttlich und tiefergreifend, p. 221. E.— 222. A.

Schluss: In das Lob sei auch Tadel gemischt, der sich auf Sokrates' Gleichgültigkeit gegen Alkibiades' Schönheit bezog, p. 222. B.

An der Hand dieser Dispositionen wollen wir nun das oben schon angedeutete Verhältnis der fünf Vorredner erörtern, um dann daran die ausführliche Angabe des Verhältnisses der Reden des Sokrates und Alkibiades knüpfen zu können. Dass Sokrates' Rede den Mittel- und Brennpunkt des ganzen Werkes bildet, ist kaum zu beweisen nöthig. Alkibiades' Rede ist eine praktische Anwendung der Lehren des Sokrates von den Wohlthaten des „Triebes“ in seinen verschiedenen Gestalten, wenn der-

selbe von der Vernunft gezügelt wird. Die fünf ersten Reden bilden wohl eine Stufenfolge von der einfacheren zur entwickelteren Anschauung, wie dies oben S. 4 angedeutet worden ist; andrerseits aber lässt sich dies nicht in's Detail durchführen. Insbesondere steht diesem die Rede Agathons entgegen, die doch wohl ihres geringen inneren Gehaltes wegen nicht als die vollendetste der fünf ersten Reden hingestellt werden kann. Vielmehr glaube ich, dass alle diese fünf Reden eine breite Basis, fast auf demselben Niveau stehend, bilden sollen für die später folgenden Reden des Sokrates und Alkibiades. Wohl der grösste Abstand ist zwischen der Rede des Phädros und Pausanias. Doch rechtfertigt denselben Platon dadurch, dass er p. 180. C. hinzufügt, nach der Rede des Phädros hätten noch einige andere gesprochen, deren Reden der Erzähler vergessen habe. Dass aber trotz dem die Gruppierung der Reden nicht eine zufällige, sondern eine beabsichtigte ist, erhellt aus folgendem Umstande. Platon hatte nämlich in der That in seinen Lobrednern des Eros wohl einzelne Menschen, aber auch durch dieselben gewisse Klassen der Gebildeten im damaligen Athen darstellen wollen, damit über die gangbaren Ansichten derselben betreffs des Eros Sokrates' sieghafte Beredsamkeit ihren Triumpf feiere. Phädros ist der gewöhnliche Mensch, der zwar Manches gelesen und gehört hat, dessen Geist aber zu niedrig steht, um sich über das Niveau der gewöhnlichen Mittelklasse Gebildeter zu erheben. Seine Kenntnisse schöpft er aus der älteren eleatischen Schule. Pausanias ist Politiker, vertritt also diese Klasse der Gebildeten, die sich mit der Gesetzeskunde und Politik, mit allgemeinen politischen und national-ökonomischen Fragen beschäftigen. Er beleuchtet daher den Eros vom, ich möchte sagen, „juristisch-national-politischen“ Standpunkte. Daher seine Kritik der Erscheinungen des Eros bei den verschiedenen Stämmen Griechenlands. Eryximachos, vor allem Naturphilosoph, erklärt die geheimen Kräfte der Natur mit Hilfe des Eros, welcher gleichsam der Motor derselben zu sein scheint und beim Menschen und der ganzen belebten und unbelebten Natur die merkwürdigsten Erscheinungen hervorbringt. Aristophanes ist Genussmensch, er vertritt demnach jene Klasse der Gebildeten, die sich wenig

oder gar nicht um Philosophie und ernste Forschung kümmerten, sondern dieselbe, da sie jeder Sache die komische Seite abzugewinnen verstanden, verlachten und verspotteten. Er interessiert sich zwar für die Philosophie, aber in so weit man sich etwa für ein neues Ereignis in der Stadt oder für ein neues köstliches Gericht interessieren dürfte. Dennoch aber blitzt in seiner Rede so mancher treffende Gedanke durch den Wolkenschleier seiner Komik. Wir kommen nun zu Agathon. Seine Rede wird von Sokrates, so gehaltlos sie auch ist, einer eingehenden Kritik im Vorgespräch mit ihm unterworfen und gewürdigt. Denn Agathon ist in erster Linie Vertreter der Sophistik, mit der ja Sokrates sein ganzes Leben kämpfte, und der er schliesslich, gleichsam wie vom Haupte der Gorgo Medusa[1]) versteinert, unterlag. Also auch hier geht die Rede des Sokrates von der Widerlegung der sophistischen Schlüsse des Agathon aus. Und in der That charakterisiert sich die Rede Agathons als eine rechte und schlechte Epideixis der Sophisten, wie dies schon oben angedeutet worden ist. Fein ironisiert wird schliesslich dieselbe durch den sonderbaren Streit um das Lob Agathons p. 222. E. Und so sehen wir, dass in der That die fünf ersten Reden fast auf demselben Niveau stehend eine Charakteristik bilden sollen der damals gangbaren Anschauungen betreffs des Eros und eine scharfe Gruppierung nach dem Inhalte in Folge dessen nicht zulassen. Wohl ist aber eine paarweise Gliederung nach dem Äusseren möglich. Eine Ansicht, die überdies durch das Verhältnis des Umfanges der einzelnen Reden unterstützt wird. So umfassen die Reden des Phädros, Eryximachos und Agathon je zwei Capitel, während den dazwischen liegenden des Pausanias und Aristophanes je drei Capitel zugewiesen werden. Alle fünf zusammen, welche im Ganzen zwölf Capitel umfassen, werden durch dic Rede des Sokrates, die zehn Capitel, und die Rede des Alkibiades, die sechs Capitel beträgt, bedeutend übertroffen. Wir sehen also, dass die Rede des Sokrates allein (miteingerech

---

[1]) Vgl. die betreffende Stelle im Symposion, p 198. C., wo es heisst: *ἐφοβούμην μή μοι τελευτῶν ὁ Ἀγάθων Γοργίου κεφαλὴν . . . πέμψας αὐτόν με λίθον ποιήσειεν.*

net wird das Vorgespräch mit Agathon, welches ein Capitel umfast) an Umfang den fünf vorhergehenden fast gleichkommt; ja mit der Rede des Alkibiades sie um ein Bedeutendes übertrifft.

Nachdem wir nun die Dispositionen der einzelnen Reden erkannt und deren Verhältnis untereinander festgestellt haben, kann es durchaus nicht schwer sein, das schon oben angedeutete Verhältnis der Rede des Sokrates zu seinen fünf Vorgängern zu ersehen.

Das, was die fünf Vorredner über den Begriff des Eros unrichtig oder richtig angedeutet haben, wird von Sokrates im Vorgespräch mit Agathon richtig gestellt und vervollständigt. Hierauf giebt er, sich aus Bescheidenheit hinter die Person der Diotima stellend, seine Ansicht über das Wesen und die Wirkungen des Eros an. Phädros' althergebrachte mythologische Anschauung und Aristophanes' lasciv-komischen Mythos stellt er durch seinen treffenden allegorischen Mythos von der Abstammung des Eros richtig. Pausanias' schwülstige Kritik der die moralisch-ethischen Wirkungen des sinnlichen Eros betreffenden Anschauungen bei den verschiedenen Stämmen wird in feiner Weise theils mit Stillschweigen übergangen, theils auf edlere moralische Motive zurückgeführt, indem gezeigt wird, dass sein auf Erreichung der Glückseligkeit gerichtetes Wesen zur vollendetsten Tugend führt, und dass aus einer derartigen Zeugung die lykurgische und solonische Verfassung stamme. Eryximachos' sonderbare Ansichten von der Allgewalt des über die ganze Welt verbreiteten Eros werden in die richtigen Schranken dadurch gewiesen, dass Sokrates nachweist, wie der Eros nur als Selbsterhaltungs- und Zeugungstrieb über die ganze Welt verbreitet ist und für die Wissenschaft und Kunst nur insofern bedeutend wird, als er stufenweise zur thätigen Anstrebung und Zeugung des Schönen führt (s. S. 10). Schliesslich wird auch Agathon's Ansicht von den Eigenschaften des Eros schon im Vorgespräch mit ihm selbst dialektisch zergliedert und widerlegt, so dass dieselben nicht als Eigenschaften, sondern als Ausfluss der Wirkungen des Eros hingestellt und nachgewiesen werden. End-

lich eröffnet Sokrates' Ansicht von wahrer geistiger Erotik den Menschen einen von den Vorrednern gar nicht geahnten edlen und erhabenen Lebenszweck, der ihnen wahre Glückseligkeit und Unsterblichkeit sichert. Auf diese Weise versteht es Platon in der Rede des Sokrates die vielfachen, meist falschen Anschauungen seiner gebildeten Zeitgenossen über den Eros richtig zu stellen und erreicht damit den Zweck, seinen Mitbürgern ein edles und erhabenes Lebensziel gezeigt zu haben, für welches von seinem Daimonion, wohl Sokrates' beständiger Wissens- und Forschungstrieb[1]), angetrieben dieser unsterbliche Weisheitslehrer in den Tod zu gehen nicht zögerte.

Dass nun dieser ideale Lebenszweck nicht über die Kräfte der Menschen hinausgeht, sondern sich durch edlen und tugendhaften, dem Forschen nach Wahrheit und Streben nach möglichster menschlicher Vollkommenheit und Seelengrösse geweihten Lebenswandel wirklich erreichen lässt, das zeigt Alkibiades, indem er in seiner Rede den Sokrates als den in dieser geistig edlen Beziehung vollendetsten Erotiker hinstellt. Und zwar werden fast sämmtliche, von den Vorrednern theils als Eigenschaften theils als Wirkungen des Eros hingestellten edlen Bestrebungen und Tugenden als in der Person des Sokrates verkörpert dargestellt. Phädros' Ansicht, dass Eros sowohl im Privat- als auch öffentlichen Leben zur Tugend führt, beweist Alkibiades an Sokrates' Betragen sowohl im Freundeskreise und in Gesellschaft seines Lieblings, als auch in den Gefahren des Krieges, die Sokrates gering achtet, und wobei er gern bereit ist für Andere zu sterben, stellt also den zwei von ihm angeführten Tugendhelden Sokrates' leuchtendes Beispiel entgegen. Pausanias' Darstellung der bei den Athenern betreffs des sinnlichen Eros geltenden Auffassung setzt er das von jeder Ziererei weit entfernte sittlich erhabene Benehmen des Sokrates in Gesellschaft seines Lieblings entgegen. Auch Eryximachos'

[1]) Nachzusehen hierüber ist: Breitenbach, B., Ueber das Dämonium des Sokrates bei Xenophon und Plato. Zeitschr. f. d. Gymn. Wes. 17. Jahrg. (1863) p. 499—511.

Lobpreisung der Bethätigung des Eros in Wissenschaft und Kunst findet in Alkibiades' Rede dadurch ihre Erwiderung, dass Sokrates überhaupt als der in allen Fächern beste und vollkommenste hingestellt wird. Schliesslich werden, während Aristophanes' Rede nur gestreift wird p. 211. B., sämmtliche in Agathons Rede aufgezählten geistigen, fälschlich dem Eros allein zugeschriebenen Eigenschaften dem Sokrates zugesprochen, indem er als der vollendetste Mensch aller Zeiten und Menschen hingestellt wird. Und so wird wirklich Sokrates als derjenige bezeichnet, der diesem hocherhabenen Ziel des Menschenlebens, dem Streben nach Wahrheit und Tugend am nächsten gekommen ist, und dem die Glückseligkeit und Unsterblichkeit gesichert ist. Und in der That ein schöneres Denkmal pietätvoller Liebe und Dankbarkeit für seinen unsterblichen Lehrer und Meister konnte Plato nicht aufstellen, als er es in seinem Symposion und zwar in der Rede des von Wein, fast noch mehr aber von der vollendeten Geistesschönheit seines Freundes, Lehrers und Meisters trunkenen Alkibiades gethan hat. Wirklich ein Denkmal aere perennius!

Brody, Pfingsten 1886.

W. RESL.